القــرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة



أنجليكا نويفرت
ترجمة: بدر الحاكيمي

مؤمنــون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراســات والأبحــاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

القرآن بوصفه نصا من نصوص العصور القديمة المتأخرة[1]

تأليف: **أنجليكا نويفرت**[2]

ترجمة: **بدر الحاكيمي**

1- Angelika Neuwirth, Le Coran – Un texte de l'Antiquité tardive, Le Coran Nouvelles approches, sous la direction de mahdi Azaiez et Sabrina Mervin, CNRS edition, Paris, pp 127-144.

2- أنجليكا نويفرت أستاذة الدراسات العربية والقرآنية بجامعة برلين الحرة بألمانيا. ولدت في الرابع من شهر نونبر سنة 1943 بمدينة نونبرغ Nienburg. درست الدراسات العَربية والإسلامية، والسيميائية، والفيلولوجيا الكلاسيكية، واللغات السامية في جامعات مختلفة. تهتم بالأدب العربي القديم والحديث في الجزء الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، والشعر والأدب المتعلق بالصراع الإسرائيلي الفلسطيني. وتعد كذلك رائدة البحث في الدراسات القرآنية منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي، وتعتبر الأب الروحي لمشروع "الموسوعة القرآنية" (Corpus Coranicum) الطويل المدى في أكاديمية برلين- براندنبورغ للعلوم والإنسانيات. حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة غوتنغن (Göttingen) سنة 1972، وتقلدت مجموعة من الوظائف، وأشرفت على مجموعة من المشاريع العلمية، وتوجت مجهوداتها بمجموعة من الجوائز، ولها العشرات من الدراسات والمقالات، نذكر منها:

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin and New York: walter de gruyter, 1981.

Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, Berlin: Insel Verlag, 2010.

Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text, Oxford: OUP, 2014.

Koranforschung - eine politische Philologie?: Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie, German, 2014

القرآن وسياق الظهور: العصور القديمة المتأخرة

إذا اعتبرنا القرآن «نصا إسلاميا» بامتياز، فهو أمر غير واضح تماما من وجهة نظر التاريخ؛ فقبل أن يكتسب القرآن صفة العمل المُؤَسِّس للإسلام، كان، لأكثر من عقدين من الزمن، تواصلا شفويا. ولم تكن رسالته آنذاك خطابا موجها إلى المسلمين -الذين سيصبحون مسلمين فقط من خلال اعتماد الرسالة القرآنية كنص مقدس- بل بالأحرى إلى طبقة من المتلقين لم يسلموا بعد، والذين يمكن وصفهم بمثقفي العصور القديمة المتأخرة، غير أن البحث الغربي دون تقيد بالتقليد الإسلامي - يعتبر القرآن نصا مقدسا كما أصبح فيما بعد، ويفسره بطريقة غائية، كما لو أن المعنى والسلطة اللتين سوف تكتسبهما الرسالة القرآنية هما طابع كامن ومركوز في الوضع الأصلي.

هذا الاختلاف في المنهج ليس تفصيلا تاريخيا تافها، ولكنه نقطة مفصلية، والتي تدعونا لنقول: هل سنقنع بتفسير النص القرآني كما تم نقله إلينا عن طريق ربطه قليلا أو كثيرا بالمعلومات المستقاة من خلال السيرة؟ أم إننا في المقابل سندرس تناصه مع التوراة من أجل إثبات الطابع العالمي للنص المقدس في الإسلام، وبالتالي جعل هذا الدين قرينا للأديان الأخرى؟ أم نحن متشوقون أكثر ومستعدون للنظر في القرآن، باعتباره نصا مؤسسا لحركة دينية جديدة؛ أي النص الشعائري الذي رافق ظهور المجتمع الإسلامي؟

مثل هذه المقاربة، تتطلب احترام تاريخانية البلاغ الأولي للقرآن إلى المستمعين؛ أي الأخذ بعين الاعتبار التفاعل بين المبلغ الكاريزمي والمجتمع الناشئ. وهذا يتطلب أيضا قبول حقيقة أن القرآن هو نتيجة عملية التفاعلات التي لا تختلف بالضرورة عن تلك التي أسهمت في تشكل الوثائق التأسيسية لليهودية والمسيحية. فاعتبار القرآن، بالنظرة المعهودة، بوصفه نصّا ناجزا مدونا؛ يعني فصله عن النصوص السابقة للعصور القديمة المتأخرة، فالمشنا والإنجيل، بطريقة مماثلة، نشآ نتيجة عمليات تتضمن فحصا وتفاوضا للتقاليد السابقة في المجتمع. فإنكار مثل هذا التكوين، «الطبيعي»، للقرآن يعود إلى جوهريته، أو بشكل أوضح إلى السؤال عن كتابته المقدسة المأصولة من العصور القديمة المتأخرة. هذا التغيير في المنظور له نتائجه. فالاجتهاد في النظر إلى القرآن كما تم إبلاغه، باعتباره رسالة إلى طائفة من المتلقين لم يسلموا بعد، يستلزم التوقف عن قراءته من خلال منظور النصوص الإسلامية المتأخرة، ووضعه في سياق التقاليد المعاصرة له؛ أي تقاليد العصور القديمة المتأخرة، سواء الشعر العربي القديم أم النصوص التفسيرية اليهودية والمسيحية.

ويجري حاليا القيام بهذا النوع من البحث الفيلولوجي والتاريخي المعقد في إطار مشروع الموسوعة القرآنية من قبل مجموعة من الباحثين في أكاديمية برلين- براندنبرغ للعلوم.[1]

فاعتبار القرآن في حالته الأصلية، أو نص ينتمي إلى العصور القديمة المتأخرة ليس اكتشافا غريبا. فانطلاقا من القرن التاسع، ألقى الجاحظ عالم البصرة الموسوعي الضوء على السياق التاريخي الخاص لتشكل القرآن، والذي اعتبره عاملا رئيسا لتطوره. لقد ألح على تفاعلاته مع المستمعين الذين شكل تعليمهم أفق التوقع (erwartungshorizont) الذي استوعبته البنية القرآنية. لقد رأى الجاحظ هذه الوضعية الخاصة لظهور القرآن ميزة بالنظر إلى النصوص المقدسة الأخرى، ورتب أحداث المؤسسين الكبار الثلاثة للأديان السماوية على النحو الآتي:

«كُل رسول مُنِح معجزة تبين دوره كرسول. فموسى أُرسل إلى فرعون، الذي كان قومه يمتازون بالسحر. ولكي يقنعهم كان عليه أن يقومَ بمعجزة سحرية: لقد قام بتحويل العصا إلى حية. وعيسى ظهر في عصر حيث كان الفن المشهور آنذاك هو الطب، وقد قام بمعجزة طبية، وهي إحياء الموتى. ومحمد أرسل إلى قوم لم تعد المعجزات الحسية قادرة على إقناعهم، بل كانوا متضلعين في البلاغة، وقد تطلب ذلك معجزة نبوية رفيعة، وبالتالي قدم محمد معجزة لغوية وبلغ كتابا مقدسا، اسمه القرآن».[2]

هذا المقطع الذي يراجع الوظائف النبوية، والذي يقلل بالتأكيد من نتائج الرسائل السابقة، يوضح مفهوم نوع الكتابة المقدسة التي يشكلها القرآن، ويشير بحق إلى الدعاوى الدلالية والجمالية للقرآن. وقد بين الجاحظ ذلك بعبارات تاريخية، مؤصلا القرآن في فترة حساسية أسلوبية استثنائية. ويشاطره في هذا الرأي بعض الدارسين المعاصرين، مثل جيمس مونتغمري (James Montgomery)[3] الذي بين أن التأثير الأيديولوجي القوي للشعر العربي القديم كان تمظهرا من تمظهرات الاستقلال الثقافي، بل وحتى السياسي.

1- Marx M., «Ein Koranforschungsprojekt in der tradition der Wissenschaft des Judentums. Zur Programmatik des Akademienvorhabens Corpus Coranicum» dand Hartwig D., Homolka W., Marx M., Neuwirth A. (ed), «Im vollen licht der Geschichte» - Die Wissenschaft des Judentums und die Anfange der Koranforschung, Wurzbug, Ergon, 2008, p. 41- 54

2- لقد تمت إعادة صياغة مقطع الجاحظ، كتاب خلق القرآن، ومناقشته سابقا من قبل Pellat Charles، في كتابه:

Arabische Geisteswelt, dargestellt auf Grund der Schriften von al-Gahiz, 777- 869, Zurich/ Stuttgart, Artemis, 1967, p. 80

3- Cf. Montgomery J. E., «the Empty Hijaz», dans Montgomery J. E. (ed), Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the many to the one: essays in Celebration of Richard M. Frank. Louvain/ Paris/ Dudley, Peters, 2006, p. 37- 97

القرآن بوصفه نصا تفسيريا:

يشكل إصرار الجاحظ على ارتباط متلقي القرآن بالبلاغة خاصية ثقافية لحقبة العصور القديمة المتأخرة التي لا تنحصر، بأيّ حال من الأحوال، في الثقافة اليونانية. فالشعر العربي القديم بلاغي للغاية؛ وقد نقلت إلينا خطابات البلغاء المشهورين (ولا زلنا ننتظر أن تتم دراستها بعمق). وفيما يتعلق بالقرآن، يتضح هذا التقارب مع البلاغة من خلال كونه يشير، من الناحية الدلالية، إلى العديد من النصوص الأخرى، متضمنا تفسير التقاليد السابقة، الشيء الذي لم يكن غريبا في تلك الفترة؛ فمنذ قرون خلت، في التقليد الكتابي، سبق أن تولى الحكماء وفي الحقيقة مفسرو الكتب المقدسة عموما بشكل جزئي دور النبي القديم؛ لأنه، على حد تعبير جيمس كوجل: «إذا لم تعد كلمة الرب منطوقة على نحو موثوق من لدن الرسل المختارين المرسلين بشكل مباشر إلى بني إسرائيل، فإنه ليس بسبب أن الكلمة أنزلت مسبقا في شكل كتاب، في المكتبة العظيمة للحكمة الإلهية، حيث أصبح كتابا مقدسا؟».[4]

وبالطريقة نفسها، يشير المتحدث القرآني باستمرار إلى الكتب المقدسة السابقة من خلال تكييفها مع الآفاق المعرفية لجمهوره. ومع ذلك، يتم تقديم الشكل العام للتعبير القرآني، باعتباره خطابا نبويا عفويا يبدو أنه قد بقي طوال العصور القديمة المتأخرة في شبه الجزيرة العربية خلافا لإسرائيل. ومن ثم، يجب اعتبار محمد نبيا بالطريقة القديمة، وفي الوقت نفسه مفسّرا للتقليد على نفس منوال حكماء العصور القديمة المتأخرة.

لذلك ليس من قبيل المبالغة أن يصنف القرآن، بالإضافة إلى مكانته باعتباره نبوة، «تفسيرا». فمن حيث مضمونه، يشكل القرآن، في جزء كبير منه، تفسيرا وإعادة صياغة للتقاليد الكتابية وما بعد الكتابية المعروفة، بينما من وجهة نظر بنيته، فهو مناظرة جدالية واعتذارية إلى حد كبير.[5] فعصر نشأة القرآن يتزامن تقريبا مع الفترة التي تم فيها تحرير ونشر المدونات التفسيرية الكبرى للتقاليد التوحيدية، من قبيل التلمودين في اليهودية وكتابات آباء الكنيسة في المسيحية. وقد أكد «دانيال بويارين» (Daniel Boyarin) مرارا وتكرارا على أن التلمود مشبع بالبلاغة اليونانية، مثل كتابات آباء الكنيسة.[6] وقد ظهر القرآن في ظروف مماثلة: لقد تم إيصاله إلى جمهور ذي أفق ثقافي ربما يغطي التقاليدَ العربية والكتابية المتأخرة المتراكمة. لذلك، كان على هذا النص المقدس الجديد أن يوفر للأسئلة المثارة من قبل التفاسير الكتابية إجابات مقنعة من وجهة نظر البلاغة وصياغتها في لغة تتفق مع معايير الشعر العربي القديم.

4- Kugel J., The Bible as It was, Combridge (Mass), Belknap Press of Harvard University Press, 1989, p. 17

5- McAuliffe J. D., “Debate with them in a Better Way”. The Construction of a Qur’anic commonplace”, dans Neuwirth A. et al (ed.), Myths, historical and Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Beirut/ Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999, p. 163-188

6- Boyarin D., «The Talmud as a fat Rabbi. A novel approach», Text and Talk, 28-5 (2008), p. 603- 619

القرآن، صنيع شفوي:

ما قيل عن بلاغة القرآن لا ينطبق على بنيته المكتوبة، بل على بنيته الشفهية. فمن وجهة نظر الجاحظ، البلاغة هي ممارسة لغوية تتحقق علناً، ينخرط فيها المتلقون الذين تلعب انتظاراتهم اللغوية والأيديولوجية دورا مهما باعتبارها مكامن قوة الإقناع لكلام النبي. هذا الوعي بهذه الحقيقة الكبرى هو للأسف غائب تماما في الدراسات القرآنية لدى المسلمين والغربيين معا، ويترتب على ذلك، أن تحديد النوع الأدبي للقرآن غالبا ما يكون في نظرهم خاطئا.

فمن وجهة نظر أغلبية الباحثين، لا يُعتبر القرآن نسخة للأداء الشفوي للدراما التي ملأت المناظرات في تلك الآونة، ولكن يعتبر عندهم نسخة مدونة تتكون من الخطابات النبوية السابقة التي تشكل جزءا لا يتجزأ من الإسلام وحكرا على الدراسات الشرقية، وغير متصلة بالهوية الأوروبية على الرغم من الأصل المشترك مع النصوص التأسيسية الكتابية وما بعد الكتابية. ولتفسير هذا الحكم التاريخي، فإننا سوف نعرض بإيجاز المقاربات الرئيسة التي تم تطويرها إلى حدود اليوم.

دراسات عن القرآن:

يرجع فصل القرآن عن محيطه التاريخي، في الإسلام، إلى التأثير الدائم للتقليد الإسلامي الذي، منذ الانعطاف المعرفي للتدوين، لم يعتبر القرآن بمثابة تواصل، وإنما ظاهرة مفارقة للتاريخ. فالتدوين، كما يُذَكِّرُنا عزيز العظمة، يدل على ثورة في منهج القارئ الذي حَوَّل الوثيقة التاريخية إلى رمز خالد: «فالطابع التاريخي للنص القانوني، باعتباره جينيالوجيا الحقيقة أو الصواب يتطلب وضعا مفارقا للتاريخ، ويبدو كوجهة نظر أصبح فيها الزمن الكرونومتري محايدا. وهكذا يبدو الشكل الأخير للنص كما لو أنه لازم بشكل غائي».[7]

وقد ساد هذا الفهم للنص المقدس كميثاق مفارق لتاريخ الحقيقة، بعد إجراء التعديلات اللازمة، أيضا في الدراسات المسيحية واليهودية قبل العصر الحديث للكتاب المقدس. واستمر ذلك حتى قيام الثورة المعرفية التي سماها الباحثون بـ "القطيعة الكبيرة في الدراسات الكتابية"، وهي مقدمة للنقد التاريخي خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، عندما "اكتسبت الدراسات الكتابية حياتها الخاصة بوصفها مشروعا تاريخيا

7- Al-Azmeh A., «The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism», dans Kooij A. van der et Toorn K. van der, Canonization and Decanonization, Leiden, Brill, 1998, p. 199

مستقلا عن الكنيسة والمعبد"، على حد تعبير روبرت (Robert).[8] ومن ثم، فقد انفصل الكتاب المقدس عن سياقه المتمثل في التفاعلات الاجتماعية التي أكسبته المعنى.

فما يمكن أن يُنظرَ إليه، باعتباره نقطة تحول وابتكار بالنسبة إلى الدراسات الكتابية كان سيؤثر على الدراسات القرآنية بطريقة إشكالية جدا. في الحقيقة، بالنسبة إلى الدراسات القرآنية في الغرب، لم يكن المنهج النقدي لا نقطة تحول ولا نقطة تجديد، بل كان مجرد بداية. فالقرآن بوصفه كتابا لم يكن معروفا من الناحية العملية لدى الجمهور الأكاديمي الغربي قبل أن يتم تفكيكه في الإطار المعتمد حديثا في النقد التاريخي. وفي هذا السياق، تم أيضا عزله عن الأبحاث التي أجريت من قبل المسلمين. في الحقيقة، في الفترة نفسها تقريبا، أجريت المحاولات النقدية لاستكشاف الأبعاد اللاهوتية والأنثروبولوجية الجديدة للقرآن في العالم الإسلامي: ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، طوّر المفكرون الإصلاحيون مناهج جديدة، وشاركوا أفكارا صدرت ضمن إطار الدراسات الكتابية الغربية. ومع ذلك، تم تجاهلها وظلت مستبعدة من الأبحاث الغربية. ومن ثم، فقد بدأ في غياب التزامن اللافت مع كل من الدراسات الكتابية -التي لم تظهر لها علاقة بها إلا بطريقة سطحية- والدراسات القرآنية الإسلامية المستبعدة أصلا.

وبالتأكيد، فقد اقترح أبراهام غايغر (Abraham Geiger)[9]، الذي نشر في عام 1833 كتابا بعنوان: «ماذا استعار محمد من اليهودية»[10] إعادة تقييم حاسمة للقرآن، ترتبط ارتباطا وثيقا بتصور جديد لمحمد، باعتباره باحثا مخلصا عن الحقيقة. وكانت نتيجة عمله، مع ذلك، متناقضة بشكل واضح. فالنقد التاريخي لا يعدو أن يكون سعياً وراء النص الأصلي أو النصوص الأصلية للنص المقدس. هذا السعي بالنسبة إلى الكتاب المقدس أدى إلى استكشاف عدد كبير من التقاليد الشرقية القديمة التي ساعدت على إلقاء الضوء على الإطار التاريخي للكتاب المقدس، ولكنه لم يستطع أن يتنافس بجدية مع نظرائه الأكثر تطورا؛ أي النصوص المؤلفة من قبل مؤلفي الكتاب المقدس. أما بالنسبة إلى القرآن، فقد كان العكس: فلم نعثر على "النص الدوني" فحسب، بل تم العثور على الأكثر شهرة من النصوص القديمة، ومن الكتاب المقدس نفسه. فبالنسبة لـ غايغر، يُقَدِّم القرآنُ نفسه على أنه مختارات أدبية لعدد لا يحصى من التقاليد الكتابية والحاخامية التي استعارها مؤلف القرآن من اليهودية، ليؤلف كتابا لترشيد مجتمعه. وكأي انحراف عن النص الأصلي

8- Wilken R., «In defense of Allegory», Modern Theology 14 (1998), p. 199

9- انظر بالنسبة لـ "غايغر" وعلم اليهودية:

Hartwig D., Homolka W., Marx M. et Neuwirth A. (eds.), «Im vollen Licht der Geschichte», op. cit., Wurzburg, Ergon, 2008

10- Geiger A., Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?, Bonn, F. Baaden, 1833, 2005

معادلا التشويه، فقد ظهر القرآن على أنه محاولة عقيمة للتنافس مع الكتاب المقدس، وظل موصوما على أنه نص مقلد حتى اليوم.

ومما لا ريب فيه، فقد مثل عمل علماء علم اليهودية (Wissenschaft des Judentums) ذروة الدراسات القرآنية الغربية. وبعد انقطاعها العنيف، بعد طرد العلماء اليهود من الجامعات الألمانية في أعوام 1930، اتخذت الدراسات القرآنية مسارا جديدا، أقل طموحا. لقد اتبعت اتجاها في مسار دراسات حياة اليسوع، مع التركيز على الجانب النفسي المنسوب لشخص النبي.[11] وبالتالي اختفى النص القرآني على هذا النحو عن الأضواء لعدة عقود.

وقد دام الأمر على هذه الحال حتى عام 1970 لنرى الدراسات النصية التي بدأها "جون وانسبورو" (John Wansbrough) في كتابه "دراسات قرآنية" الذي نشر عام 1977،[12] الذي قدم، مع ذلك، بشكل كبير نقدا تاريخيا، معتبرا النص القرآني ليس عبارة عن رسالة للنبي محمد، بل عبارة عن تجميع مجهول ومتأخر. فقد رفض وانسبورو بشدة الإطار التاريخي المطبق على نحو تقليدي على القرآن، ولم يتصور النص على أنه تعبير عن الذات صادر من المجتمع الذي نشأ في مكة والمدينة، ولكن اعتبره تمظهرا لمجتمع إسلامي -موجود سلفا- في نص مكتوب لمنحه أسطورة الأصول.

فقرآن وانسبورو هو نص لم يعد في مقدورنا تحديد مكانه وتاريخه، ومن ثم لا يمكن الوصول إليه عمليا عن طريق الدراسة التاريخية؛ فهو كنص ظهر في وقت واحد مع تقليده التفسيري، وبالتالي حرم من مكانته ككتاب مقدس. علاوة على ذلك، هذا المفهوم لم يجعله نتاجا للمناظرات اللاهوتية مع الأديان الأخرى، ولكن بناء بين- إسلامي على نحو محض. ومع ذلك، فإنه ليس من المستغرب أن عمل "وانسبورو" -على الرغم من أنه ابتكار تأويلي نفيس[13]- أحدث انقساما في المجتمع العلمي، ليس عن طريق إثارة ما يسمى بالتقليديين ضد المشككين فحسب، بل أيضا عن طريق تهميش المجتمع العلمي المسلم - وهو وضع مضحك لا يزال قائما حتى اليوم.

لقد ارتبط القرآن إذن بالتفسير الإسلامي المتأخر، في التقليد الإسلامي وكذلك في الأعمال العلمية الغربية. لقد تم تحويله من نص ينتمي إلى العصور القديمة المتأخرة، الذي يستمد على نطاق واسع

11- Fuck J., «Die Originalitat des arabischen Propheten», ZDMG, 90 (1936), p. 509- 525

12- Wansbrough J., Qur'anic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford University Press, 1977

13- Radtke A., Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte, Wiesbaden. Harrassowitz 2003, p. 17-38. Sinai N., Neuwirth A., "introduction" dans Neuwirth A., Sinai N. and Marx M. (eds), The Qur'an in Context, op. cit., p. 1-26

من تقاليد هذه الفترة، إلى نص مجرد عن سياقه الخاص، نص لا يمكن أن يكون له معنى إلا بِمَدَدٍ من التقاليد الإسلامية المتأخرة. مثل هذا التهميش للنص نفسه لصالح تفسيره لا يتصور في ظل الدراسات النقدية الجادة للكتاب المقدس الذي لا يمكن أن تتبني، بأي حال من الأحوال، على تفسيراته. إنه في الدراسات القرآنية فقط نجد أن الخطابين معا لم يتم التمييز بينهما: خطاب تأصيلي تم إنتاجه عن طريق تكوين المجتمع (gemeindebildung) وعمل مقارن منصب على إعادة كتابة النصوص المقدسة (fortschreibung haggadic).

خطابات القرآن:

إن اعتبار القرآن وثيقة ناتجة عن عملية تواصل وتفاوض مستمر مع تقاليد العصور القديمة المتأخرة، جعله يحقق نجاحا مزدوجا: لقد أدى إلى ظهور كل من القانون والجماعة المؤمنة على حد سواء. علاوة على ذلك، فهو لم يسهم في تشكيل هذه الجماعة الجديدة وحسب، بل يشهد أيضا على عملية تكوينها. لقد طوّر مستمعو القرآن ممارسات تعبدية رفيعة على نحو متزايد، وتمكنوا من تحقيق إجماع بشأن المواقف اللاهوتية والتفسيرية، وشكلوا تدريجيا هوية جماعية، ضمن عملية يمكن إعادة بنائها تقريبا، وهي نقطة ندافع عنها بقوة. واعتمادا على التسلسل الزمني لتيودور نولدكه (Theodore Nöldeke)[14]، الذي لا يزال ضروريا، يمكننا أن نعيد اقتفاء أثر سلسلة الموضوعات أو الخطابات اللاهوتية والأخلاقية والشعائرية التي كانت في مركز اهتمامات المجتمع تحت إدارة محمد. وسنقدم هنا نموذجين بشكل مختصر يرجعان إلى بداية الفترة المكية والمدنية.

الشعائر كمحفز للاهوت جديد:

يعتبر الخطاب الأول من هذين الخطابين القرآنيين هنا "خطابا شعائريا"؛ فعندما نفحص التواصلات القديمة، تبدو على أنها تشكل حوارا مع المزامير[15]: ليس من حيث الشكل الشعري فحسب، بل أيضا فيما يتعلق بالصورة الشعرية والموقف التعبدي للمخاطِب. إنها تعكس بوضوح لغة المزامير، المألوفة لدى الشعائر اليهودية والمسيحية. تبدأ واحدة من أقدم السور، سورة العلق 96: الآيات: 1-5، كما يلي:

14- Nöldeke T., Geschichte des Qorans, GdQ, Göttingen, 1860, zweite erweiterte Ausgabe, bearbeitet von Friedrich Schwally, Leipzig, Dieterich, T. Weicher, 1990. Reprint Hildesheim et New York 1961, cf. Neuwirth A., Der Koran als Text der Spätantike. Ein Europäischer Zugang, Berlin, Verlag der weltreligionen, 2010.

15- Neuwirth A., «Qur'anic readings of the Psalms», dans Angelika Neuwirth, Nicolai S., Michael M. (eds.), The qur'an in Context, op. cit., p. 733- 778

اقرأ باسم ربك الذي خلق

خلق الإنسان من علق

اقرأ وربك الأكرم

الذي علم بالقلم،

علم الإنسان ما لم يعلم

هذه الآيات هي آيات إنشادية، مأخوذة من مصدر المزمور؛ لقد ظهر الخلق هنا بوصفه الحدث الإلهي الأكثر احتفالا به. ومع ذلك، فهي تقترح قراءة جديدة: فما يشكل الجود الإلهي ليس هو الحفاظ على خلقه بشكل أساس كما هو الشأن بالنسبة إلى المزامير، بل هو تزويد مخلوقاته بخاصية الفهم. إنها المعرفة الإلهية، التي يمنحها فعل الكتابة المتعالي عبر أداة القلم - والتي يتقاسمها الله بسخاء مع خلقه. فهبة المعرفة الكتابية ليست جزءا من مخزون مزامير الفضل الإلهي، وإنما بدلا من ذلك، تتوافق مع الصورة الإلهية التي تبرز في المواعظ السريانية لأفرام نسيبي (Aphram Nasibi) في القرن الرابع.[16] فالنقطة اللاهوتية الجديدة للمعرفة الجوهرية في الخلق ليست، مع ذلك، هدفا في حد ذاتها، وإنما هي استراتيجية الإقناع القرآني. فقد أصبحت نماذج الشعائريات اليهودية- المسيحية أدوات بلاغية لتعزيز حجة نظرية العدالة الإلهية الأخروية: فالمعرفة الأساسية، المقدمة من الله، تشكل منطلقات الحساب التي سوف تسأله البشرية في نهاية الزمن. فالخلق الإلهي، في القرآن، هو أساس المسؤولية الإنسانية. وسوف نتغاضى عن الخطابات، المتعلقة بالأخرويات، التي تتلو إعادة تفسير التاريخ المحلي، والوعي المتزايد لانتخابه من قبل المجتمع، وكذلك الخطابات الأخرى المتطورة في مكة لتتوجه إلى سيناريو المدينة.

التفاوض مع المعتقدات اليهودية والمسيحية

فيما يتعلق بمستمعي القرآن لكي يصبحوا مجتمعا كتابيا، فالنصوص الأساسية للتقاليد القديمة ينبغي أن تراجع وتكيف مع رؤية جديدة للعالم ومع المعايير اللغوية للغة العربية. وإذا كانت التقاليد الكتابية، في مكة، مشاعة ومتاحة، شكلت جزءا من المعرفة المشتركة، فقد أصبحت هذه التقاليد في المدينة محل الخلاف والتنافس الديني والسياسي كذلك. في الواقع، خلال هذه المرحلة، ظهر علماء اليهود والنصارى، الورثة

16- Cf. Becker A., Fear of God and the beginning of wisdom: the School of Nisibis and Christian scholastic culture in late antique Mesopotamia, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006

الحقيقيون للتقليد الكتابي، على الساحة بدعوى احتكار تفسيرها. فالمناظرات التي جرت بشأن بعض الأسئلة الخاصة تركت آثارا في القرآن. وسنناقش نموذجا واضحا، من سورة «الإخلاص» (112):

قل هو الله أحد

الله الصمد

لم يلد ولم يولد

ولم يكن له كفؤا أحد

هذه حقيقة لا مفر لنا منها، وهي: أن الآية الأولى: «قل هو الله أحد» تردد صدى العقيدة اليهودية. «اسمع إسرائيل، الرب إلهنا أحد». فالنص اليهودي لا يزال يتردّد صداه في النسخة القرآنية التي -مقابل المعايير النحوية[17]- تعتمد، فيما يتعلق بالقافية، على لفظ أحد الذي يرجع صداه إلى الصوت العبري بدلا من صفة واحد، الأكثر دقة. هذه «اللاقواعدية»، مفهوم طوره مايكل ريفتير (Riffaterre Michael)، تستحق التنويه. تشير هذه الأخيرة إلى الحرج الذي أحدثته لحظة نصية ترجع، من وجهة نظر سيميائية، إلى نص آخر هو الذي يمنح مفتاحا لفك شفرتها.[18] والنص الآخر، في هذه الحالة، هو العقيدة اليهودية. هذا الاقتباس عبر-اللغوي اللافت هو جزء من استراتيجية تفاوض القرآن الذي يسعى إلى الاستيلاء على العقيدة اليهودية.

لقد غيرت النسخة القرآنية العقيدة اليهودية من أجل جعلها عقيدة عالمية؛ إذ لم تعدّ خطابا موجها بشكل حصري إلى إسرائيل، بل إلى جميع المؤمنين. ومع ذلك، من خلال الوجود المسموع للعقيدة، استمرت النسخة القرآنية في الاستفادة من سلطة النص القديم، والتي تشكل استراتيجية سياسية. ويبدو أن النسخة الجديدة عبارة عن تَحَدٍّ موجه بشكل خاص إلى المستمعين اليهود الذي على الحركة الجديدة أن تكسبه خلال السنوات المدنية الأولى.

17- Ambros A., «Die Analyse von Sure 112. Kritiken, Synthesen, neue Ansatze», Isl 63 (1986), p. 219- 247

18- Rifatterre M., Semiotics of Poetry, Bloomington/ london, Indiana University Press, 1978, p. 92

وهناك عقيدة أخرى مدرجة في بقية النص:

القرآن سورة الإخلاص 112	سفر التثنية 5، 4	نيقية القسطنطيني
قل هو الله أحد Say: He is God, one.	اسمع، إسرائيل الرب إلهنا، الرب واحد. Hear, Israel, the Lord is our God, the Lord is one.	نؤمن بإله واحد. We believe in one God.
الله الصمد God, the absolute.		الرب العظيم، خالق السماء والأرض، وكل الأشياء الظاهرة والخفية. The Father Almighty, Maker of heaven and earth, and of all things visible and invisible.
لم يلد ولم يولد. He did not beget, no is he begotten.		
ولم يكن له كفؤا أحد. And there is none like him.		مخلوق من مادة مماثلة للأب Being of one substance with the father

الآية الثالثة: «لم يلد ولم يولد.» هي تعبير عن صدى عقيدة نيقيا؛ وهكذا نمر من مرجع العقيدة اليهودية إلى قاموس عقيدة التثليث. فالصيغة القرآنية، التي رفضت مسبقا الاعتقاد الحصري اليهودي، ترفض أيضا، الاعتقاد الحصري للمسيحية. فالتأكيد القاطع على بنوة المسيح في عبارة: «مولود، وليس مخلوقا» تم التصدي له عن طريق نفي مزدوج لا يقل تأكيدا. ويتلخص هذا اللاهوت النافي في الآية الرابعة: «ولم يكن له كفؤا أحد.» ولا تعارض هذه الآية عقيدة نيقية فحسب، التي تؤكد أن المسيح مخلوق من مادة مجانسة للإله homoousios to Patri- بل تُحَرِّم أيضا حتى التفكير في أية مادة مماثلة له، ناهيك عن القول إن لديه ابنا. وعلى الرغم من أن هذه الآيات تنفي التصريح الأساسي لعقيدة نيقية، إلا أنها «تترجم» التناص اليوناني (أو السرياني)، بالاعتماد على استراتيجيتها البلاغية للتقوية. وهكذا مرة أخرى، تُسَلِّم النصوص القديمة سلطتها إلى نص جديد. لقد تم التفاوض بشأن اللاهوت، ولكن تم الحفاظ على البلاغة.

اختزال تعددية الأصوات في الصمت

فالتفاوض القرآني مع النصوص القديمة المبينة هنا، هو غير مذكور لا في التقليد الإسلامي ولا تتم مناقشته بجدية في الأعمال الغربية. وعلى الرغم من أن التشابه بين سورة الإخلاص والعقيدة اليهودية تمت الإشارة إليه من قبل الدارسين الغربيين وأقره مفسرون تركيون، مثل محمد بصاصي (Pacaci Mehmet)، لم يقرأه أحد على أنه تفسير ما ورائي، إذا جاز التعبير، للعقيدتين السابقتين. لماذا؟ الجواب فيه صعوبة. يرجع ذلك، في الإسلام، بالتأكيد إلى اعتبارات لاحقة تم فيها مسح الذاكرة القرآنية من إشراك المجتمعات الأولى في المناظرات بين-المجتمعية لحقبة العصور القديمة المتأخرة من الوعي الجماعي. مثل هذه الملاحظة تعد أن "ما قبل تاريخ" الإسلام -نموذج مؤسس وحيد- منهج عفا عنه الزمن. وحتى الدراسات الحديثة التي تقتفي "آثار التقاليد السابقة" في القرآن لم تؤدّ إلى تغيير جاد في النظر. فلم يتم التعريف بالتقاليد القديمة بوصفها حوافز لتفكير جديد داخل المجتمع الناشئ. ولذلك، فالعمل على إعادة تشكيل هذه التقاليد في النص القرآني تم تجاهله في الإسلام.

هذا التردد في إشراك الفاعلين الإنسانيين في عملية صياغة النص هو متجذر بعمق في التقليد الإسلامي. فالمفهوم المتطور الذي أعطي لعصر الجاهلية في بداية الإسلام أسهم، إلى درجة معتبرة، في إبعاد ناجح للتقييم المناسب لفترة ما قبل الإسلام. ولم يعرب عنه أحد بشكل أكثر إلحاحا من المؤرخ اللبناني "سمير قصير" (Samir Kassir) الذي ادعى أن فكرة الإقصاء الذاتي لثقافة ما قبل الإسلام لا تزال حاضرة في المفهوم المعاصر للتاريخ في الشرق الأوسط. حتى أنه ذهب بعيدا ليؤكد أنه: "يمكن للمرء أن يتصور مدى الثورة الكوبرنيكية التي يمكن أن تحدث عند الاعتراف بعصر ذهبي سبق العصر الذهبي".[19] وهكذا فالأسطورة التأسيسية التي تؤسس فيها الإدارة النبوية بداية التاريخ الحقيقي حصرت التاريخ السابق في عصر ثقافة الرُّحل. وقد أصبح الحجاز لذلك فضاء فارغا وصامتا. فقد وضعت حواجز ضد التفاعلات اللاهوتية الجدلية. ولم يتم التعرف على الصوت المبتكر والثوري للقرآن في حقبة العصور القديمة المتأخرة باعتباره إنجازا بشريا، بل تم النظر إليه من حيث الفضل الإلهي فقط.

19- Kassir S., Considérations sur le Malheur arabe, Paris, Actes Sud/Sindbad, 2004, p. 44

خاتمة:

الفكرة الكامنة وراء أطاريحي هي غائبة في التقليد الإسلامي؛ فالسيرة لا تهتم كثيرا بالمناظرات مع المجتمعات القديمة فضلا عن أن تعترف بكونها ملهمة للنصوص القرآنية. فلا أحد سيقرأ سورة الإخلاص أو سورة الرحمن في ضوء النصوص البينية لفترة ما قبل الإسلام. ولكن لم لا؟ هذا التحرر الفكري من القيود الغائية الذي اقترحه قصير هو، مع ذلك، ليس سوى جزءا من المراجعة المطلوبة.

فالإقصاء الذاتي للشرق الأدنى من التاريخ الأوروبي يسير جنبا إلى جنب مع الإقصاء الغربي للقرآن، وبنفس الإصرار. هذه النتيجة تعارض أيضا تدريس تاريخ الأديان التي ستعترف، وفقا لمجريات الأمور العادية، بأن نشأة الكتب المقدسة تحدث في عملية التفاعل المشترك. بدلا من ذلك، النظرة الغربية للقرآن يمكن تلخيصها في فكرة سياسية إلى حد كبير، وهي أن القرآن نص أجنبي بالأساس عن الثقافة الأوروبية، بينما الكتب الأخرى التي تنتمي إلى المنطقة الجغرافية نفسها كتبت في نفس التقليد -خاصة الأدب الكتابي وما بعد الكتابي- معترف بأنها وثائق مؤسسة للهوية الأوروبية.

وأخيرا، في وقت العولمة الواسعة الانتشار، والتي تؤدي إلى مفترقات طرق خصبة وحوارات ثقافية في الفن والأدب والموسيقى (ناهيك عن المجال الاقتصادي)، فمن الغريب أن نرى كيف أن الدراسات العربية الكثيرة التي أجريت في الغرب والشرق تتم في جهل متبادل من بعضهما البعض. هل الطلاب من كلا الجانبين الأكاديميين لن يكون لديهم ما يقدمونه لبعضهم البعض؟ هل فكرة التعاون التي سيسهم في إنشائها كل من الجانبين بخبرته الأكاديمية غير متصورة؟

فمشروعنا يدعو إلى قراءة القرآن كجزء من التراث المشترك بين الشرق الأوسط وأوروبا. وبدعوتنا إلى انضمام باحثي ومثقفي الشرق الأوسط، ننظر إلى مشروعنا على الأقل كإسهام في النقد الثقافي، وإعادة نظر في الحدود التي لا زالت تميل حتى اليوم إلى الفصل القطبي بين هاتين الثقافتين اللتين لا يمكن فصلهما تاريخيا: الشرق الأوسط وأوروبا.

إنها في الحقيقة مهمة الدراسات الشرقية لتطوير فيلولوجيا أصلية؛ بمعنى فيلولوجيا مشتركة سياسيا، إذا جاز التعبير، لا تهدف إلى معالجة تأخر الدراسات الغربية عن القرآن فحسب، بل ستضم أيضا مثقفي الشرق الأدنى الراغبين في إعادة النظر في الحدود الفاصلة بين ثقافة الشرق الأدنى والثقافة الأوروبية.



لائحة المصادر والمراجع:

- Ambros A, «Die Analyse von Sure 112. Kritiken, Synthesen, neue Ansatze», Isl, 63 (1986), p. 219- 247
- Azmeh A., «The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism», dans Kooij Arie van der et Toorn Karen van der, Canonization and Decanonization, Leiden, Brill, 1998, p. 191- 228
- Becker A., Fear of God and the Beginning of wisdom: the school of Nisibis and Christian scholastic culture in late antique Mesopotamia, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006
- Boyarin D., «The Talmud as a fat Rabbi. A novel approach», Text and Talk, 28-5 (2008), p. 603- 619
- Fück J., «Die Originalitat des arabischen Propheten», ZDMG, 90 (1936), p. 509- 525
- Geiger A., Was hat Mohammed aus dem Judentums aufgenommen ?, Bonn, F. Baaden, 1833, 2005.
- Hartwig D., Homolka W., Marx M. et Neuwirth A. (eds.), Im vollen Licht der Geschichte" - Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung, Würzburg, Ergon, 2008
- Al-GAHIZ, Arabische Geisteswelt, Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Gahiz (777-869); [Herausgabe und Einleitung:] Charles Pellat; Unter Zugrundelegung der arabischen Originaltexte aus dem französischen übertragen von Walter W. Müller, Zürich, Artemis, 1967, p. 477
- Kassir S., Considérations sur le Malheur arabe, Paris, Actes Sud/ Sindbad, 2004
- Kugel. J., The Bible as It Was, Cambridge (Mass), Belknap Press of Harvard University Press, 1989.
- McAulife J. D., "Debate with them in a better way". The Construction of a Qur'anic Commonplace", in Angelika Neuwirth et al. (eds), Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Beirut/ Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999, p. 163- 188
- Montgomery J. E., "The Empty Hijaz" in Montgomery (ed,), Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank, Leuven/ Paris/Dudley, Peters, 2006, p. 37-97
- Neuwirth A., "Qur'anic readings of Psalms", in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (eds), The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic milieu, Leiden, Brill, 2009, p. 733- 778

- Der Koran als Text der Spātantike. Ein europāischer Zugang, Berlin, Verlag der weltreligionen, 2010.
- Nöldeke T., Geschichte des Qorans [GdQ], Auflage, Göttingen 1860, ed. Friedrich Schwally, Leipzig, 1909, reprint Hildesheim et New York, 1961
- Rifatterre M., Semiotics of Poetry, Bloomington/London, Indiana University Press, 1978
- Wansbrough J., Qur'anic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford, Oxford University Press, 1977
- Wilken R., "In defence of Allegory", Modern Theology 14 (1998), p. 197- 212



الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569
الهاتف : 54 99 77 537 212+
الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019